A ANTROPOLOGIA COMO EXPERIMENTO REFLEXIVO E AÇÃO ÉTICA DO INTELECTUAL PÚBLICO

LUIZ EDUARDO SOARES
Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

*Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética** reúne oito estudos de Roberto Cardoso de Oliveira e de Luís R. Cardoso de Oliveira, quatro de cada autor. A despeito de ser uma coletânea, os capítulos compõem uma unidade, no plano do conteúdo analítico e das perspectivas teóricas. Todos remetem à inspiração filosófica de Karl-Otto Apel e Jurgen Habermas. Os textos de Roberto Cardoso de Oliveira aproximam-se mais do Kantismo explicitamente assumido de Apel, enquanto os de Luis R. Cardoso de Oliveira dialogam mais intensamente çom o kantismo redefinido pelo reconstrutivismo habermasiano. No entanto, a unidade resiste às distinções teóricas sutis, até mesmo porque, como diz o próprio Apel — e a despeito dos esforços habermasianos de afirmar sua diferença relativamente ao idealismo crítico de Kant —, o pensamento de Habermas é inegavelmente kantiano. Todos os oito ensaios, por vias diversas, refletem sobre "a moralidade [que] envolve o 'bem viver', em seu sentido de vida justa e proba no mundo da vida, [e] a eticidade [que] envolve o dever, como o valor mais alto de uma pessoa, portanto, de um ser social" (: 60 — RCO).

Trata-se de um livro raro, cuja importância deve ser reconhecida e saudada, seja pela qualidade das reflexões, seja pelos temas que focaliza. É

* CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & Luís R. CARDOSO DE OLIVEIRA. 1996. *Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 188 p.

um livro extremamente corajoso e talvez isso explique a raridade desse tipo de empreendimento na antropologia, não apenas brasileira. Corajoso porque, sem abdicar da antropologia como solo básico de inscrição teórica, discursiva, valorativa, ambos os autores se aventuram além-fronteiras, apropriando-se de problemas, vocabulário, valores e conceitos pertinentes, tradicionalmente, ao campo da filosofia. Mas a audácia maior está no fato de que o exercício interdisciplinar dá-se exatamente no terreno movediço das questões atinentes à ética e à moral, as mais desafiadoras para nossa subcultura antropológica. Sabemos quão problemáticos e problematizadores são os temas do "bem viver" e do "dever". Temas que se confundem com as fontes da cultura ocidental, já em suas raízes gregas, sobretudo socráticas, e que receberam investimentos de sentido muito diferentes, até se cindirem em duas esferas, duas vertentes, correspondentes à diferenciação sociológica que caracteriza a modernidade (vide Jaeger 1986 e também Vaz 1988). Ainda mais radicalmente provocador, para a comunidade antropológica, é o tema da "ética universal", que os autores não hesitam em postular, na esteira da teoria da ação comunicativa habermasiana, que gera as condições teóricas de possibilidade para a "ética discursiva". E também na esteira da formulação dos pressupostos éticos do uso da linguagem, proposta pela abordagem dedutivo-transcendental de Apel.

Portanto, temos razões suficientes para destacar os méritos do livro: ousa um diálogo interdisciplinar e enfrenta questões difíceis e radicalmente desestabilizadoras para a subcultura antropológica, tão marcada por convicções relativistas. Entretanto, o principal mérito, a meu juízo, está na passagem ao empírico, está no esforço, empreendido por ambos os autores, de combinar as reflexões abstratas, postas no campo da teoria, com abordagens analíticas de situações empíricas. Essa passagem ao empírico significa uma contribuição original e enriquece os próprios debates filosóficos. Por isso, trata-se de uma apropriação da filosofia, mais do que uma simples aproximação entre discursos ou áreas disciplinares. Voltarei a esse ponto adiante.

A originalidade de Karl-Otto Apel foi responder afirmativamente à pergunta sobre a possibilidade de uma ética universal, deslocando, entretanto, a solução, das armadilhas da razão pura, para as pressuposições que o simples uso da linguagem comportaria. Revelá-las exigiria procedimento crítico dedutivo, de tipo kantiano, isto é, transcendental, uma vez que implicaria exibir categorias *a priori*, independentes da experiência, mas necessá-

rias à inteligibilidade desta, como condições de possibilidade da prática da linguagem, inevitavelmente pública e interativa.

Por sua vez, a originalidade de Harbermas foi responder afirmativamente à pergunta sobre a possibilidade de uma ética universal, mas o fez na direção contrária à de Apel, que optou por uma solução substantiva — via dedução transcendental —, ousando exibir o inventário dos valores transculturais, trans-históricos, tão universais quanto supostamente seria o emprego da linguagem. Habermas tomou a direção de remeter a solução ao procedimento, desviando-se dos riscos etnocêntricos do inventário substantivo — nesse sentido, apenas reencenou o experimento mental de John Rawls. Ética (a identificação do dever) é o resultado do contrato, do acordo alcançado por indivíduos em diálogos livres, desobstruídos de toda forma de interferência, das neuroses às diferenças de poder. O que define, portanto, a natureza ética do resultado é a qualidade "pura", "ideal", do próprio diálogo, do próprio exercício intersubjetivo em que se gesta o contrato, da interação desinteressada, comprometida exclusivamente com a determinação do conteúdo (o bem comum ou o potencial de universalização voluntária e racional da máxima que determina o dever — sabemos quão próximos estão Rousseau, Kant e Rawls), que caracterizaria a decisão ética, em cada caso. Por isso, ética do discurso, entendendo-se por discurso a discussão desimpedida, desobstruída, em condições tão perfeitas quanto possível, de igualdade e liberdade, orientada para a decisão "justa", para o "bem", para a "verdade". Em outras palavras: podemos ter opiniões diferentes, mas, se, sinceramente, buscarmos um entendimento com interlocutores que compartilhem o desejo sincero de definir o que é justo, se as condições propiciarem completo respeito à liberdade e à igualdade, num ambiente radicalmente refratário a constrangimentos e pressões de qualquer tipo, então, sendo seres racionais e dispondo de acesso comum às informações pertinentes, independentemente de raízes culturais ou da diversidade de valores e opiniões iniciais, atingiremos um acordo razoável, cujo conteúdo será ético e reivindicará, legitimamente, a função indutora do dever.

Vejamos, a propósito, o que diz Roberto Cardoso de Oliveira:

> [...] através da utilização da noção de cultura e do relativismo nela inerente, a antropologia habituou-se a aceitar naturalmente como incomensurável a cultura e, com ela, seu quadro moral. Mas se aceitarmos como consistente o argumento [...] segundo o qual costume ou tradição devem ser distinguidos de moralidade, na medida em que esta última deve ser guiada necessariamente por normas sujeitas a argumentação racional, isso significa que os juízos morais [e éticos, acrescentaria

eu][1] sempre podem ser 'negociados' no interior de comunidades de comunicação, tal como sugere a ética discursiva. E quando essas comunidades de comunicação são formadas por pelo menos duas etnias em conjunção [...], vemos que o exercício da racionalidade (que certamente não é privilégio da cultura ocidental) pode fluir naturalmente desde que as partes ou etnias envolvidas assumam a relação dialógica com a disposição de aceitarem o melhor argumento sobre a justificação de juízos morais postos em evidência discursivamente. Essa abertura ao melhor argumento é só possível, afinal, porque os horizontes em confronto não são absolutamente invulneráveis à razão; são entre si porosos, como nos indica a [...] teoria da 'fusão de horizontes'[2]; e desde que as etnias em questão admitam dialogar, elas já

---

1. Há, por vezes, algum deslizamento semântico entre as palavras ética, moral, eticidade e moralidade, apesar do esforço de definição conceitual, a que já aludi, acima. Observem-se, por exemplo, as reflexões conclusivas, na página 71 do importante capítulo 3, por contraste com a definição citada, reiterada na página 62, já com algumas superposições semânticas. Não faço este comentário com o intuito de criticar, cobrando rigor, mas justamente para questionar a possibilidade de uma diferenciação, para além do formalismo, de categorias cujos sentidos se produzem sempre referidos a múltiplos âmbitos semânticos, tornando-se, no limite, inviável distinguir o que seria um valor associado à vida boa de outro valor, vinculado à justiça, ou um valor da significação de um dever. Nas aplicações práticas, como dizia Wittgenstein, é que produzimos sentido. E, nestas, as imbricações são inevitáveis. O que, a meu juízo, apenas demonstra o caráter marcadamente cultural, histórico, desse cardápio de distinções conceituais. E isso, conseqüentemente, põe em risco projetos de generalização, apoiados no suposto de que seria possível definir uma gramática universal dos valores, de seus âmbitos de sentido, de sua hierarquia e de suas relações mais ou menos privilegiadas com a razão. Mais uma vez, retomemos o alerta de Hannah Arendt, a razão termina por repor-se como ponto de vista *sub specie aeternitatis*, a despeito dos esforços, do próprio Habermas, de subjugá-la à finitude do sublunar. É, aliás, o que, explicitamente, admite Rawls (1971: 257, 516, 564-5 e, sobretudo, 587) em sua obra prima *A Theory of Justice*. Discuto extensamente esses pontos em *A Invenção do Sujeito Universal* (Soares 1995). Detive-me na investigação das relações entre a antropologia, a moralidade e o kantismo, em "Antropologia e moralidade sob o signo da crítica" (republicado em Soares 1994). Devo acrescentar, porém, que Roberto Cardoso de Oliveira (: 70, por exemplo) e Luís R. Cardoso de Oliveira reconhecem (: 150, por exemplo), cada um de um modo próprio, o caráter problemático das distinções.
2. É interessante notar que a obra de Hans-Georg Gadamer continua sendo uma fonte importante de inspiração para a obra de Roberto Cardoso de Oliveira. Uma de suas contribuições mais ricas tem sido sua tradução, para a esfera dos encontros etnográficos, da teoria hermenêutica, elaborada por Gadamer com vistas às possibilidades e limites do encontro histórico, isto é, com obras e intervenções humanas cujos contextos de origem escapam à nossa experiência e às circunscrições flexíveis, em movimento, de nossa tradição. Um projeto teórico para o futuro poderia ser a reflexão sobre as relações tensas entre o kantismo de Apel e o heideggerianismo renovado de Gadamer.

> estariam na prática comprometidas com a possibilidade de um acordo: primeiro, sobre as regras que governariam o diálogo, o que em si mesmo tornaria viável a comunicação interétnica; segundo, o acordo sobre os próprios juízos morais em discussão, o que tornaria realidade a comunidade de argumentação preconizada por uma ética discursiva [: 67-8].

Há mais do que esperança de que o "melhor argumento" prevaleça. As palavras que lemos acima soam como se houvesse certeza de que a disposição para negociar e dialogar implicam, necessariamente, acordo quanto às regras que governariam o diálogo. Por que não imaginar uma negociação dinâmica, cujas regras apenas sejam passíveis de descrição *a posteriori*, dado seu caráter contingente, fenomênico, contraditório? Quando, no dia a dia, discutimos sobre, por exemplo, eutanásia ou aborto, não começamos organizando uma mesa de debates e regras de procedimento. Revisamos, sim, na prática, os modos de argumentação, indissociáveis, a meu ver, do campo vasto, passional, simbólico, valorativo, da retórica. Por outro lado, como conceber a negociação suspensa, realizada em condições puras, além das relações de poder e força, das projeções, identificações, dos investimentos passionais de todo tipo? Por que pensar na negociação e no diálogo como modelos abstratos generalizáveis, definíveis *ex ante*, a partir de uma essência qualquer, ao invés de tomar casos sempre históricos, empíricos, localizados, culturalmente mediados, valorativamente mediados, como os próprios autores farão, nos momentos em que avançam rumo aos objetos concretos? As palavras que lemos acima soam também como se houvesse certeza de que, havendo diálogo, algo como a razão (*tertius*, mediador independente e superior à querela), em lugar das racionalidades mobilizadas, faria brilhar, acima das diferenças, "o melhor argumento". O diálogo realizado em condições ótimas de desobstrução e de simetria dialógica, por que não poderia gerar acordo em torno de valores, ou juízos, ou opiniões ou decisões que nós, com nossos valores democrático-humanistas, pudéssemos considerar ignóbeis e intoleráveis? O procedimento realmente garante a qualidade do resultado, como quer Habermas e como sustenta Roberto Cardoso de Oliveira (Luís R. C. Oliveira defende a mesma posição)? Como definir as características distintivas ou essenciais do "melhor argumento" (exemplo desta definição: o melhor argumento é aquele acordado em um diálogo, realizado em condições ótimas, determinadas no modelo teórico), antes de examiná-lo, concretamente, em contexto, comparativamente? Haveria uma gramática capaz de propiciar critérios essenciais e universais (o procedimento, por exemplo)? Não estaríamos, assim, reencenando o sonho idealista do racionalismo esclarecido, que traz consigo tantos impasses e

tantos perigos? Se o bom diálogo produzisse acordo em torno do melhor argumento, não seria o caso de já termos alcançado esse acordo, nós próprios, no debate acadêmico filosófico sobre esse tema, que já dura, pelo menos, dois séculos?

Ao estabelecer a distinção entre tradição e costume, por um lado, e moralidade, por outro, Roberto Cardoso de Oliveira considera que escapou às acusações de etnocentrismo:

> O tema da moralidade é freqüentemente tratado no âmbito da filosofia e muito raramente ele tem sido abordado pelos antropólogos. Estes parece haverem delegado o problema moral para aqueles (talvez os filósofos) que se sintam mais à vontade para enfrentá-lo, sobretudo quando o desenvolvimento do tema pode conduzir o antropólogo para caminhos imprevistos e de difícil saída no âmbito de nossa disciplina. Refiro-me especificamente à questão do valor e, conseqüentemente, do juízo de valor — desde que a moral sempre o pressupõe —, tão ameaçador para quem (certamente, e acima de tudo, o antropólogo) foi treinado para exorcizar o fantasma do preconceito em qualquer de suas manifestações. Porém, se a luta contra o etnocentrismo, além de generosa é cientificamente correta, tal não significa que ela nos impeça de assumir o desafio de enfrentar o exame do fato moral com as armas de nossa disciplina [... : 52].

A definição de "fato moral", entendido como autônomo, relativamente ao valor, à cultura (às tradições e aos costumes), aparece na passagem citada (: 67). Diz-nos a passagem que a moralidade "deve ser guiada necessariamente por normas sujeitas a argumentação racional". Dado que o contexto distingue, exatamente, moralidade de cultura (tradição e costumes), seria lícito deduzir que o autor está sugerindo que cultura e argumentação racional constituem esferas diferenciadas? Cultura estaria para obediência repetitiva, assim como moralidade estaria para a dinâmica racional da argumentação dialógica? Cultura estaria para o valor, assim como moralidade estaria para a razão? O valor seria relativo — não respeitá-lo significaria etnocentrismo —, enquanto a razão seria universal? Mas, se essa leitura é autorizada pelo texto, não haveria motivos para questionar a concepção adotada ou latente de cultura? O mesmo valendo para a categoria complementar, nesse caso, a razão, mesmo argumentativa, dialógica? E a dialogia interna às culturas, às tradições, interna aos processos de reinvenção constante e paradoxal dos costumes-como-algo-imutável, interna ao âmbito dos valores, essa dialogia, que Roberto Cardoso de Oliveira foi um dos primeiros a focalizar, com ricas abordagens hermenêuticas, não seria argumentativa e racional? A mesma

pergunta vale para a argumentação racional: ela não carrega sempre retórica, encenação dos sujeitos, simbolismos, sedução e agressão, valores, forças? Não seria justo aliar-se a Roberto Cardoso-antropólogo, contra a filosofia idealista-crítica, insensível à cultura e à história? Roberto Cardoso de Oliveira contra-argumenta, antecipadamente:

> Sem nenhum etnocentrismo e sem qualquer veleidade em ver nos discursos nativos (mas, esclareça-se, não apenas 'dos nativos' ou dos índios) exemplos de irracionalidades, creio que aquilo que se poderia denominar de fragmentos da razão não seriam outra coisa que o exercício da argumentação observável no interior de comunidades de comunicação de diferentes formações sociais ou étnicas [... : 66].

As perguntas anteriores poder-se-iam estender na seguinte interrogação: essa argumentação não tematiza, reitera ou modifica tradições, costumes? Ela não guarda continuidade com os usos ordinários dos vocabulários culturais disponíveis? Por que persistir na distinção formal, então? Mas, abdicar dela implicaria renunciar às pretensões fundacionalistas e essencialistas, de estabelecer a gramática racional de uma ética universal.

Na perspectiva habermasiana, como vimos, o processo ético marcará o resultado, identificando-o com a mesma qualidade. Essa fórmula depende de um vasto conjunto de suposições teóricas, sistematizadas na teoria da ação comunicativa. Explorá-las e discuti-las nos levaria muito longe e nos afastaria de nossos objetivos imediatos. De todo modo, destaquem-se as similaridades e as diferenças: Apel e Habermas postulam a possibilidade de uma ética universal; ambos a radicam na linguagem; Apel, nos pressupostos necessariamente embutidos em seu uso, como sua condição de possibilidade (por isso, transcendentais); Habermas, nas condições do diálogo racional (por isso, reconstruídas analiticamente, a partir da investigação de seus mecanismos de funcionamento).

A virada habermasiana na direção do procedimento não parece suficiente, entretanto, para salvá-lo dos riscos que, mais visivelmente, acometem a solução universalista substancialista, pois a descrição das condições do procedimento evocarão determinações substantivas. De outra maneira, o modelo não se sustentaria. Afinal, como garantir que todo resultado da comunicação intersubjetiva que se efetuasse em condições próximas das ideais fosse compatível com princípios universais de justiça, a menos que já

se defina a razão (comunicativa) a partir de um suposto compromisso essencial, imanente, substantivo, com tais princípios (e vice-versa, em um movimento tautológico e especular interminável)? A reconstrução analítica habermasiana do discurso (como intersubjetividade desobstruída), por esse motivo, é considerada, pelos críticos, a transposição, em princípios reguladores imanentes da razão (mais próxima da pureza posta pelo formalismo kantiano, do que da historicização que Habermas visaria, retomando a inspiração crítica hegeliana), dos pressupostos do discurso, obtidos por dedução transcendental (compondo, portanto, uma variante do movimento reflexivo apeliano).

O avanço representado pelos textos de Roberto Cardoso de Oliveira e de Luís Cardoso de Oliveira, ao trazerem a empiria ao centro da arena reflexiva, pode ser adequadamente valorizado, quando nos deparamos com esse contexto de fundo, no qual as originalidades de Apel e Habermas encontram-se com seus limites e se defrontam com seus impasses. Os autores de *Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética* definem seus respectivos empreendimentos como seqüência das reflexões de seus inspiradores. Mas eu tomo a liberdade de propor que ambos fizeram mais do que isso, foram além do que supõem, até porque, se há alguma lacuna nos oito capítulos que formam o livro, é um debate crítico de Habermas e Apel, cujas posições são apresentadas com refinamento e competência, mas de modo asséptico, isto é, sem se deixarem macular pelo contágio com visões críticas. Na ausência de qualquer consideração às visões críticas, a vitória do novo idealismo crítico alemão soa fácil, tranqüila, quase natural. Mas o embate continua vivo e as filosofias neokantianas estão longe de se tornar as referências teóricas consensuais, no mundo contemporâneo. Ora, se é assim, defendê-las é legítimo, como sempre foi, claro, mas exige o reconhecimento das dificuldades, dos embaraços expostos por tantos críticos, assim como requer a demonstração da reivindicada superioridade teórica do neokantismo, num quadro sempre comparativo, necessariamente relativo aos termos do debate mundial, na filosofia e nas ciências humanas.

Mas não devo permitir que minhas próprias discordâncias teóricas se imponham e me desviem das tarefas do resenhista, bem mais modestas. Não importa o que pensa o resenhista sobre Habermas, Apel, sobre a possibilidade de uma ética universal, ou sobre as definições de ética e moral. Importa apresentar o que pensam os autores. Importa, sobretudo, mostrar por que os

textos de Roberto Cardoso de Oliveira e de Luís Cardoso de Oliveira significam um avanço extremamente interessante, na via aberta pelo idealismo crítico neo-kantiano. Avanço talvez tão mais notável, quão mais capaz de ultrapassar alguns limites daquele, redefinindo sua identidade teórica, tacitamente, no processo de repensar questões bastante concretas. Até certo ponto, o salto, graças à passagem ao empírico, está presente em todos os capítulos, mas eu destacaria os capítulos 3 ("Antropologia e Moralidade; etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária", de RCO) e 6 ("Da Moralidade à Eticidade; via questões de legitimidade e equidade", de LCO), como particularmente centrais. Talvez a melhor síntese do que aqui denomino salto qualitativo, relativamente ao que considero os impasses da filosofia neokantiana, esteja contida na seguinte proposição de Roberto Cardoso de Oliveira: "Mas se para a filosofia a questão é 'fundamentar racionalmente uma ética universal', para o antropólogo ou cientista social a questão será a de *como agir eticamente*" (: 22, grifo do autor). No capítulo 3, mostra-se, com exemplos etnográficos, que é possível, na prática, ultrapassar as distâncias entre as culturas e tornar peremptas, no ato concreto da negociação e do diálogo, as questões teóricas relativas à incomensurabilidade. Atores individualizados investem na aventura incerta do encontro, visando o entendimento mútuo e, eventualmente, a mudança de certas condutas ou normas, e o infanticídio é o exemplo em pauta. Podem lograr êxito, como parece ter ocorrido, segundo o autor, no caso que examina. Esse modo de pôr as coisas é, para o autor, apenas a aplicação da teoria apeliana. Eu iria mais longe: ousaria sugerir que abandonar o discurso da fundamentação não significa deixar o campo da filosofia, mas o campo da filosofia fundacionalista. E diria que o legado metafísico do kantismo é exorcizado quando o problema da ética e da moral é enfrentado a partir de descrições de decisões concretas, de soluções específicas, históricas, socialmente circunscritas, contingentes, de impasses e negociações realmente existentes, bem ou mal sucedidas, segundo critérios sempre incertos e disputáveis, mas postos para o diálogo — agora intelectual — que prossegue. A etnografia atua como terapia filosófica (no sentido wittgensteiniano) e, ao invés de aplicar o modelo ideal-crítico, liberta o pensador para enfrentar os desafios em sua complexidade empírica, histórica, contingente, recorrendo antes às artes da *phronesis* e da hermenêutica (: 87 — RCO), do que às virtudes da precisão conceitual universalista, essencialista. Talvez se pudesse afirmar que está em gestação,

nas obras de ambos os autores, uma subdisciplina original e de fecundidade promissora, composta pelas tradições da antropologia, das ciências sociais e da filosofia, cujo objeto seriam os impasses valorativos interétnicos (ou mesmo *intra* e transculturais) e o método seria a descrição etnográfica, interpretativamente reflexiva, dos esforços históricos, empíricos, contingentes, de solução e das avaliações nativas e não-nativas dos resultados, de suas conseqüências e eventuais efeitos perversos. Essa promessa tácita é muito atraente e se soma às qualidades intelectuais de *Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética,* já destacadas, as quais reconheço com ênfase, independentemente de minhas discordâncias pessoais com as opções teóricas adotadas pelos autores.

Outra passagem importante chega a admitir as vantagens de uma abordagem empírica, vale dizer, sensível à contingência, à historicidade:

> Entendo [...] que a proposta de Stavenhagem envolva necessariamente a negociação em torno de fins e de meios, de modo que a 'verdade' da transformação social seria mais do que uma 'fusão de horizontes' (onde cada um dos horizontes não se dissiparia totalmente), mas seria um acordo explícito, amplamente negociado sob[re] uma base democrática de entendimento sobre os fins e os meios de um processo endógeno de mudança social [: 27 — RCO].

O autor refere-se a processos de etnodesenvolvimento que atingem grupos diversos, etnias distintas, e postula a participação democrática, assim como procedimentos democráticos de decisão, ante a pluralidade de valores e o eventual conflito de interesses. Destaque-se, na passagem, a sinalização de que "fusão de horizontes" não constitui modelo suficiente ou adequado para a descrição de processos reais de diálogo, que envolvam negociação.

O quarto capítulo, ou quarto ensaio, como preferem os autores, "A Antropologia da honra e a ética acadêmica", foi redigido, originalmente, em homenagem ao Prof. Roque de Barros Laraia, na ocasião em que este recebeu o título de Professor Emérito da Universidade de Brasília, em 1992. Trata-se de uma reflexão muito oportuna a respeito dos valores acadêmicos, que incluem hierarquia e honra. No momento em que a vida intelectual vem sendo banalizada, drenada de compromissos éticos, reduzida a um mercado de empregos e carreiras como outro qualquer (não me refiro à realidade empírica da vida intelectual e acadêmica, mas à autoconsciência dominante,

associada ao nome do importante sociólogo Pierre Bourdieu), é muito importante relembrar outras possibilidades de interpretação e orientação prática:

> Evidentemente que o mérito acadêmico e a honra que lhe vem associada são muito mais do que indicadores de eficácia profissional naquilo que se refere à competência como um valor perfeitamente tangível por indicadores cognitivos. Envolvem, também e sobretudo, um quadro de moralidade no interior do qual tem lugar a conduta docente [: 85 — RCO].

A trajetória acadêmica de um dos mais eminentes antropólogos brasileiros, do mais importante construtor institucional, desbravador de novos objetos, horizontes e campos discursivos, Roberto Cardoso de Oliveira, constitui um exemplo e infunde força indutiva e vitalidade ao enunciado acima. A reflexão sobre honra acadêmica nos estimula a imaginar um mundo alternativo à competição carreirista, um mundo reencantado pela redescoberta da aventura comum da experimentação científica e pela revalorização do papel público e político do intelectual, em nosso país periférico e injusto.

"Entre o justo e o solidário; os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA", oitavo e último ensaio do livro, de Luís R. Cardoso de Oliveira, faz eco às reflexões sobre academia, expostas no quarto ensaio. Desenvolve proposições complementares, ao criticar o democratismo com que, muitas vezes, se transfere, inapropriadamente, para a universidade, princípios entretanto válidos para a organização da vida social de uma nação.

"Direitos humanos e cidadania no Brasil" (LCO), quinto ensaio, propõe um debate corajoso e politicamente delicado sobre as diferenças entre direitos cidadãos e privilégios, aos quais elites de distintos estratos sociais se apegam, reproduzindo o ciclo histórico de exclusões e injustiças, no Brasil.

Os dois ensaios seguintes, "Da Moralidade à eticidade via questões de legitimidade e equidade" e "Justiça, solidariedade e reciprocidade: Habermas e a antropologia", apresentam a teoria habermasiana sobre a ética discursiva de forma extremamente clara e competente. Seus argumentos centrais já foram discutidos, nesta resenha. Mas valeria reiterar um ponto e destacar outro: reiterar a importância e a originalidade da contribuição de Luís Cardoso de Oliveira, assim como fiz, e pelo mesmo motivo, ao comentar o avanço de Roberto Cardoso de Oliveira, quando vai ao empírico, ao etnográfico, ultrapassando, na minha leitura, dilemas filosóficos. Em

"Da Moralidade à eticidade", Luís Cardoso de Oliveira sintetiza o argumento de sua tese de doutorado (Cardoso de Oliveira 1989), infelizmente ainda não publicada. Descreve com acuidade etnográfica negociações concretas e mostra como os atores incorporam demandas éticas e morais a seus pleitos econômicos, e de que modo as soluções negociadas podem satisfazer aos interlocutores, envolvidos no campo dialógico, a partir de determinada moldura institucional, nesse caso o Juizado de Pequenas Causas de Cambridge, Massachusetts, EUA (a pesquisa foi realizada em 1985). Mas preciso também destacar que resta um problema, nas relações entre a antropologia e a perspectiva habermasiana, além de todos os outros já assinalados. Refiro-me à ontologia com que Habermas opera. Reproduzo citação de Habermas, incorporada ao texto (: 113, nota 11 — LCO):

> De acordo com Habermas todos os seres humanos, independentemente de suas origens históricas ou culturais, compartilham as mesmas pressuposições ontológicas sobre a existência de três mundos: '(1) o mundo objetivo (como a totalidade das entidades sobre as quais afirmações verdadeiras são possíveis); (2) o mundo social (como a totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas); (3) o mundo subjetivo (como a totalidade das experiências do falante sobre as quais ele tem um acesso privilegiado. (Habermas, 1984: 100)'.

Não creio ser necessário explorar as dificuldades teóricas de uma postulação ontológica de tal pretensão. Já me parece suficiente levantar uma dúvida muito simples: onde ficam, no modelo, os espíritos, entidades realmente existentes, para a maior parte das sociedades humanas (evito dizer, mas talvez pudesse: todas as sociedades humanas conhecidas)? Fazem parte do mundo objetivo? Como, se o que as define é sua diferença relativamente ao mundo material? Habitam o mundo social? Do ponto de vista dos antropólogos, talvez, mas dos pontos de vista nativos, não. Habitam o mundo subjetivo? Segundo os psicólogos, segundo Freud, sim, mas, de novo, segundo perspectivas nativas, não. Talvez baste deixar, aqui, a interrogação, sugerindo que uma ontologia é necessariamente a expressão de uma cultura. Se fosse possível uma ontologia absolutamente includente, universal, teríamos resolvido todos os principais dilemas filosóficos e teóricos. Feliz ou infelizmente, esse não me parece ser o caso.

Finalmente, cabe a referência ao último texto da coletânea, "Entre o justo e o solidário: os dilemas dos direitos de cidadania no Brasil e nos EUA", certamente, um dos mais interessantes e ricos. Luís Cardoso de Oliveira retoma a distinção maussiana entre indivíduo e pessoa, inspiradora da obra de Louis Dumont, reapropriada criativamente por Roberto DaMatta, que a adaptou, aplicando suas hipóteses à cultura brasileira. DaMatta, Gilberto Velho e, depois, Luiz Fernando Dias Duarte, com alguns outros antropólogos, inauguraram toda uma linha de estudos, na qual agora se inscreve a perspectiva analítica de Luís Cardoso de Oliveira. O *insight* estratégico, pleno de conseqüências para nosso campo de debates, pode ser assim resumido: no Brasil, falta respeito ao indivíduo, ao cidadão, mas sobra consideração à pessoa; ao contrário do que ocorre nos EUA, onde haveria respeito ao cidadão, ao indivíduo (igual diante das leis universais da cidadania), mas faltaria consideração à pessoa (sempre única, vivendo situações contingentes, irredutíveis à generalidade fria da lei, depositária de valores, de auto-estima). A cooperação instrumental associa indivíduos, integrando-os a planos de ação coletiva. Mas a solidariedade reúne, aproxima pessoas, de tal modo que as relações sejam privilegiadas, em detrimento de estratégias calculadas pela razão instrumental, com base em interesses individuais. Os efeitos perversos, segundo minha leitura dos ensaios de Luís Cardoso de Oliveira, seriam: a transformação da solidariedade em lealdades, voltadas para a busca de privilégios, nas elites brasileiras; a degradação das condições subjetivas, que funcionam como suporte para a construção do *self* compatível com o personagem indivíduo, norte-americano.

Tacitamente, o par comunidade-sociedade volta à cena, assim como a tensão romantismo-esclarecimento, segundo a interpretação canônica de Isaiah Berlin. Tensão que foi origem e produziu a linguagem da antropologia, e que permanece animando e limitando nossa prática, até hoje.

Os *Ensaios Antropológicos sobre Moral e Ética* podem ser lidos, portanto, como sendo mais do que uma excelente coletânea acadêmica[3]. Podem ser saudados como exercícios cultural e politicamente relevantes, de

3. O único reparo diz respeito à editora, não aos autores. É inconcebível que um livro tão importante, publicado por uma editora séria, tradicional e respeitada, receba uma revisão tão incompetente. Espero que, na segunda edição, esse aspecto mereça da editora o cuidado devido.

intelectuais sintonizados com os maiores impasses e os melhores sonhos de seu tempo. A antropologia, nesse contexto, é revalorizada. Transborda os limites das salas de aula e das mesas de discussão, convertendo-se em espaço para a experimentação reflexiva e em recurso para a intervenção no debate público.

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. 1989. *Fairness and Communication in Small Claims Courts*. Ph.D. dissertation, Harvard University. Ann Arbor: University Microfilms International (Order # 8923299).

HABERMAS, Jurgen. 1984. The Theory of Communicative Action. Volume 1. Boston: Beacon Press.

JAEGER, Werner. 1986. *A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, Brasília: Editora Universidade de Brasília.

RAWLS. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

SOARES, Luiz Eduardo. 1994. *O Rigor da Indisciplina: Ensaios de Antropologia Interpretativa*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

______. 1995. *A Invenção do Sujeito Universal*. Campinas: Editora da UNICAMP.

VAZ, Henrique C. de Lima. 1988. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*. São Paulo: Loyola.